

Hans-Jørgen Schanz

Hannah Arendt – en livsbekræftende filosofi

“Wherever men, women, or children, are to be found, whether they be old or young, rich or poor, high or low, wise or foolish, ignorant or learned, every individual is seen to be strangely actuated by desire to be seen, heard, talked of, approved and respected by the people about him, and within his knowledge”.

John Adams (En af Den amerikanske Revolutions founding fathers)

I

Formentlig har det nærmest altid været sådan, at tænkere, der i deres levetid er blevet anerkendt og evt. feteret kort tid efter deres død er blevet skudt i baggrunden, de fleste vel for stedse, mens andre, de egentlige fornyere og dybe, er så senere dukket op igen. Et forhold, der ikke mindst gælder skoledannere. Der er også nogen - f.eks. Schopenhauer - der slet ikke bliver hyldet i deres samtid, men ikke desto mindre begynder at funkke senere.

Med Hannah Arendt forholder det sig sådan, at hun i højeste grad blev anerkendt, feteret og hadet, da hun levede – hun modtog et væld af internationale videnskabelige priser, f.eks. Sonningprisen 1975 - men hun gled hurtigt ud af fokus efter sin død. Hun er en af de tænkere, der aldrig har givet anledning til eller selv stimuleret frembringelse af arendtianske skoledannelser. Meninghedspleje og hofdannelse var hende åbenlyst imod. Faktisk kan man beskrive hendes position som en, der altid - formentlig bevidst - satte sig mellem stolene, hvorved hun forblev en outsider i forhold til alle etablerede positioner.

Hvorfor hun bevidst valgte at være Einzelgänger, kan det være vanskeligt at afgøre. En af grundene er utvivlsomt hendes insisteren på tænkning som Selbstdenken (Jf. Kants bestemmelse i Kritik der Urteilkraft § 40). Når støvet har lagt sig fra nutidige positioners kontroverser tror jeg, at Arendt igen vil blive anerkendt som en af det tyvende århundredes store og originale tænkere. Det fortjener hun i det mindste. Og meget tyder på, at det også sker, i hvert fald er det iøjnefaldende, i hvor intensiv en grad der internationalt de sidste ti år er udgivet publikationer om, kommentarer til etc. Hannah Arendt. Udgivelsesfrekvensen ser ud til at tage til. Skulle man give et bud på grunden til renaissance for denne interesse, kunne det - udover at hun ganske enkelt har kvalitet - meget vel ske med henvisning til det civilisatoriske tidehverv, som indtrådte efter Murens fald og de store civilisatoriske ændringer i 90'erne. Nu er det som om hendes tale igen har noget at sige. Eller sagt på en anden måde: det er i dag lettere at lytte til hende end det var for 15-20 år siden, fordi hendes position, der dengang var klemmt mellem socialisme og liberalisme - eller mellem kapitalismetilbedere og socialismetiljublere - i dag ikke længere på forhånd er låst inde i dette tvangsgreb.

For mit eget tilfælde gælder, at jeg først meget, meget sent kom til at læse hende og interessere mig for hendes tænkning. Interessen er ikke ældre end fem-seks år. Jeg kan i tilbageblik se, at jeg har været godt pansret af fordomme, som dels skyldes studenterbevægelsen (hun var jo ikke marxist) og dels og i sammenhæng hermed mit studieophold i Frankfurt i 1970 til 71 (hun var jo i en eller anden forstand Heideggerelev, og det var i Frankfurt det samme som at være persona non grata).

Men hvem og hvad var denne Hannah Arendt?

II

Hannah Arendt er født i Hannover i 1906, men er vokset op i kineseren fra Königbergs by (Nietzsches karakteristik af Kant) - hvor hun blev student i 1924. Hendes baggrund var en ikke-ortodoks jødisk familie. Et forhold, der, til trods for at hun ikke var troende i konfessionel forstand, skulle få den allerstørste betydning for hendes liv og værk. Efter studentereksamen begyndte hun at læse teologi hos Bultmann i Marburg. Samtidig begyndte hun på filosofi og klassisk filologi. I Marburg mødte hun - en meget smuk kvinde - også Heidegger og besøgte hans Aristoteles og Platonforelæsninger og som vi ved i dag, indledte de et kærlighedsforhold, der betød, at hun måtte forlade Marburg. 1925 flyttede hun til Heidelberg og blev student ved Jaspers, som blev

hendes mentor, lige til han døde i 1969. 1928 skrev hun dissertation, svarende til magistergrad, hos ham. Den handlede om kærlighedsideen hos Augustin.

I årene 1928 til 33 er hun engageret i forskellige radikale jødiske sammenhænge og medkæmper for den jødiske sag. Efter Hitlers magtovertagelse i 1933 bliver hun en kort overgang interneret; da hun slipper fri - på grund af, som hun senere bemærker det, en ualmindelig dansk forhørsleder - flygter hun til Frankrig, hvor hun fortsætter sit arbejde som medhjælper ved forskellige jødiske organisationer – især drejede det sig om at sende jødiske børn til Palæstina. Hun gifter sig for anden gang, nu med en tysk kommunist Heinrich Blücher, der også er flygtet. Første gang hun var gift, var det med Günther Stern, der senere kaldte sig Günther Anders, og som bl.a. skrev bogen “Vi Eichmannsønner”. I 1940 interneres hun i Sydfrankrig efter tyskernes indmarch. 1941 lykkes det hende og manden at flygte til Spanien og videre til Portugal for at ende i USA, hvor hun får arbejde ved forskellige forlag i N.Y. resten af krigen, samtidig med at hun igen arbejder for jødiske organisationer og skriver en del artikler til forskellige jødiske og amerikanske tidsskrifter. I øvrigt er hun under flugten til Spanien sammen med den tyske kulturteoretiker Walter Benjamin, som begår selvmord i forbindelse med flugten. Arendt redder nogle af hans manuskripter med til USA.

Efter krigen bliver hun et par år, 1949 til 1952, sekretær ved Jewish Cultural Reconstruction - en organisation der tog sig af at forsøge at finde stjålet jødisk kulturgods.

III

I 1951, da den kolde krig var ved at blive glødende med Koreakrigen, udgav hun det store værk *The Origins of Totalitarianism*, der straks gjorde hende kendt.

Værket er et ambitiøst forsøg på at identificere, hvad totalitarisme er, og hvordan den historisk opstår. Genren var ikke ukendt på dette tidspunkt, hvor ikke mindst Karl Poppers *The Open Society and its Enemies* i Vesten havde kridtet banen op i nogle år. Men Arendts bestemmelse af totalitarisme er på en række områder anderledes end Poppers. Han hævder f.eks. at totalitarismen har været den vanlige styreform siden antikken og det åbne samfund undtagelsen. Arendt gør opmærksom på, hvad der ser ud til at forsvinde hos Popper, at der er forskel på autoritære styre og totalitarisme, og tilføjer, at totalitarisme kun er mulig i moderniteten. Der er, siger hun, en sammenhæng mellem “moderne” antisemitisme, imperialisme, moderne bureaukrati og teknologi - ikke mindst kommunikation - og totalitarisme. Helt overordnet er totalitarisme et system med en finmasket udryddelse af ethvert offentligt rum. Og dermed

en systematisk ødelæggelse og altgennemtrængende negation af al handlingsmulighed, med enhver tænkelig knægtelse af individualiteten som konsekvens og hensigt. Hun kalder her totalitarismen for “det radikalt onde”, hvorved hun forstår et system, der gør mennesket overflødigt og derved fuldkommen ligegyldigt. Ondskaben har i det totalitære system egentlig ingen menneskelige motiver, eller rettere: den er frakoblet og selvstændiggjort overfor sådanne. I Arendts fremstilling af totalitarismen spiller koncentrationslejren en nøglerolle, for intet andet sted viser totalitarismen sig i så koncentreret form – koncentrationslejren, som udryddelseslejr er et mikrokosmos af totalitarismen. Her er mennesket fuldstændig overflødigt, her er alle menneskelige motiver i omgangen med koncentrationslejrens indsatte sat ud af kraft, og ikke mindst: her viser det sig, at enhver utilitaristisk eller “hedonistisk” forståelse er umulig. Der er ganske enkelt ingen utilitaristisk mening med koncentrationslejrene. På et tidspunkt, hvor den tyske offensiv på østfronten er knækket og der er stor mangel på enhver form for logistik, fratages fronten forsyninger, transportkapacitet etc. på grund af koncentrationslejrene. Og hvad angår et eventuelt psykopatisk “hedonistisk” motiv, var det sådan – om end det selvfølgelig i praksis ikke blev overholdt – at ledende nazister med Himler i spidsen lagde vægt på at sadistiske udsejler skulle undgås (de var ineffektive).

I et brev fra 4. marts 1951 skriver hun således til Jaspers: “Det onde har vist sig at være mere radikalt end forudset. Sagt hurtigt: de moderne forbrydelser er ikke forudset i Dekalog. Eller den aftenlandske tradition lider af den fordom, at det ondeste, som et menneske kan gøre, kommer af egoismens laster; vi ved imidlertid, at det ondeste eller det radikalt onde ikke længere har noget at gøre med sådanne menneskeligt begribelige, syndige motiver. Hvad det radikalt onde nu virkelig er, ved jeg ikke, men det forekommer mig, at det på en eller anden måde har noget at gøre med følgende fænomen: overflødiggørelsen af mennesker som mennesker (ikke at man benytter dem som middel, hvilket jo lader deres menneskeværen uantastet og kun krænker deres værdighed som mennesker, men dét at man gør dem overflødige som mennesker). Dette sker, når man udelukker enhver unpredicability, der fra menneskets side svarer til spontaniteten.” (Arendt 1998,242)

Som tema skulle ondskaben blive en grundbestemmelse hos hende, hvoraf man kan se, at hun alt andet end tidstypisk (men vel meget realistisk) trækker en teologisk eller religiøs linie ind i sin tænkning. Der er meget få samfundsteorier, der i det tyvende århundrede overhovedet anerkender og opererer med et begreb som det onde. Lidelsesbegrebet er ikke afskaffet, men det onde er forsvundet ud af samfundsteorier. Jeg kan her ikke undlade en kommentar: mens megen samfundsteori i det tyvende århundredes sidste halvdel bliver mere og mere teknisk og begrebsapparatet tilsvarende mere og mere systemisk

og uden forbindelse med menneskelig erfaring og eksistentielle problemstillinger, udmærker det just Arendts samfundspolitiske tænkning, at den fastholder en grundbegrebslighed, som kan kommunikere med menneskelig erfaring og eksistentialitet. Hvilket nok betyder, at hendes tænkning har vanskeligheder med at blive omsat til kvantificeringer; til gengæld undgår den den begrebsmæssige sterilisering og glathed, der er så udpræget i samtidens politologiske og sociologiske tænkning.

Dette træk ved hendes tænkning er næppe en tilfældighed, al den stund hun selv udtrykker en mistillid over for traditionens konceptualiseringer. F.eks. er hun ikke bleg for at inddrage Jesus af Nazareth som vidnesbyrd om en konceptualisering, der er blevet udgrænset. Hun skriver: "det har været et naturligt træk ved vor politiske tæknings tradition ... at være til det yderste selektiv og at udelukke artikulerede begrebsliggørelser af en stor mængde af autentisk politiske erfaringer, blandt hvilke vi ikke vil blive overraskede ved at finde nogle af endog elementær art. Visse aspekter af Jesus af Nazareths lære ... hører uden tvivl til blandt disse, endskønt de er blevet overset på grund af deres påståede rent religiøse natur." (Arendt 1989, 238-39).

Hun afviste at være filosof, og karakteriserede sig selv som politisk skribent - hun må ikke have opdaget den formidable begrebsmæssige forarmelse, som da var ved at sætte ind just hos politiske skribenter.

Eksempelmaterialet i bogen bygger på nazismen, men hun henviser til, at Stalinismens grundstrukturer er gjort af samme stof – og kom herved til blive en af bidragerne til en diskussion som nu har 50 år på bagen. Det betød i øvrigt, at hun for venstreorienterede blev set på med mistænksomhed. For ikke at sige foragt.

I 1958 udgav hun værket: "The Human Condition" - et overordentlig vigtigt og til det yderste originalt civilisationskritisk værk. Hendes pointe er, at der op imod traditionens antagelser må skelnes mellem arbejde (labour), fremstilling (work) og handling (action). I nytidstraditionen er de tre størrelser blevet tænkt over den samme figur, nemlig fremstillingens og det giver en uklar samfundsopfattelse. Og værre: frihed tænkes i analogi med en fremstillingsproces.

Hos Arendt er det sådan, at arbejde er de aktiviteter, hvorigennem vi som biologiske væsener opretholder livet: fødeproduktion, madlavning, yngelpleje osv. Det vigtige er her, at med arbejdet skabes ikke nogen verden, men livet reproduceres - her er vi i live i verden, men vi har ingen verden. Arbejdsbegrebet korresponderer med livsbegrebet.

I fremstillingen derimod, hvis resultater er produkter der ikke umiddelbart konsumeres, bygger vi en fysisk stabil verden op, der har længere varen end den enkeltes liv. En stabil og varende verden, som er nødvendig for men-

neskelige væsener, der lever så kort, er så sårbare og skrøbelige og underlagt enorme kontingenser. Det er i kraft af fremstilling (work, der udfoldes af mennesket qua homo faber), at der overhovedet findes sådan noget som kultur. Igennem fremstilling bygger vi en verden op og er ikke bare i verden, men har en verden. Mens arbejde korresponderer med liv er det sådan, at fremstilling korresponderer med verden.

Men der er noget fælles ved arbejde og fremstilling, for både når vi arbejder og fremstiller er de aktiviteter, vi bruger, instrumentelt domineret af sagtvang. Vi sætter et mål, men midlerne dertil er rent instrumentelle. I arbejde og fremstillingen står menneskene overfor naturen enten i umiddelbar skikkelse eller i kulturelt formidlet form. Vi kan tænke processerne i subjekt-objektlogikker. Endvidere: såvel arbejde som fremstilling er principielt noget der foregår i et privatrum.

Handling - action - adskiller sig imidlertid radikalt fra begge, nemlig ved at handling er intersubjektiv, ikke instrumentel. Den har subjekt-subjektform og ikke subjekt-objektform. Hertil kommer, at når vi handler, sker det i et offentligt rum, der oprettes i og med selve handlingerne. Det karakteristiske for handlinger er, at de er uforudsigelige i deres forløb og uoverskuelige i deres konsekvenser, samt at de er uomvendelige. To stabilisatorer knytter sig hertil, nemlig løfte og tilgivelse (atter et par begreber - nytestamentelige begreber - som i dag umiddelbart kan synes anakronistiske i et samfundsteoretisk perspektiv; det skyldes imidlertid, at det længe har været på mode at udkoble, hvad Habermas kalder livsverdenen fra samfundsteoretiske begrebsliggørelser). Kun når vi handler kan vi være frie. Frihed er udelukket i både arbejde og fremstilling. Det vil bl.a. sige, at frie er ikke noget vi er eller kan være som noget permanent; frihed er noget, som åbenbares i handling, og kun her, hvilket også betyder at frihed kun eksisterer dels momentant og dels i fællesskaber. Som det hedder i "Between Past and Future": "Mennesker er frie – til forskel fra at beside frihedens gave - så længe de handler, hverken før eller efter; for at være frie og at handle er det samme" (Arendt 1977b 153-55). Eller sagt på en anden måde, som hun ofte markerer det i forhold til menneskerettighederne: menneskene er ikke skabt frie, men de er skabt for frihed. Hvad hun beskriver i "The Human Condition", udtrykkes i den oprindelige titel: *vita activa*. Senere skulle hun skrive, men ikke fuldende, et værk om *vita contemplativa*: *The Life of the Mind*.

De tre menneskelige betingelser, arbejde, fremstilling og handling, korresponderer hver især med tre begrebskonstellationer, nemlig liv, verden og pluralitet.

"The Human Condition" rummer et forsøg på at bestemme det politiske, som det, der foregår i et offentligt rum, hvor mennesker handler sammen eller

mod hinanden. Hun insisterer på, at for at der kan være et offentligt rum, må der være en adskillelse af det private og det offentlige. Og hvor denne skelnen er borte, eller hvor den forsøges udsløjet, er politikken ophørt, som det ifølge hende just er tilfældet i totalitarismen. Hendes grundtanker er vendt mod både liberalismen og socialismen. For hende er det afgørende ikke ejendomsformen, men politikken. Op imod socialismen hævdes, at den ophører arbejdsbegrebet på bekostning af både fremstillingsbegrebet og især handlingsbegrebet, hvorved den knægtet friheden. Hendes hovedkritik imod Marx er således også, at han ikke har nogen som helst sans for frihed. Men liberalismen går heller ikke ram forbi, den søger at begrænse politikken og har intet blik for, at privatejendommen og markedet kan udvikle sig sådan, at politikken ikke bliver andet end et halevedhæng hertil. Hvor socialismen opskriver det sociale på bekostning af politikken, dér ophører liberalismen de facto det økonomiske til fordel for politikken. I begge tilfælde fremmes institutionalisering og reduceres den frie og spontane "acting in concert". Måske kunne man kalde hende for en liberal anarkist uden tiltro til markedets velsignelser, men med endnu dybere skepsis overfor planøkonomiske strukturer.

Heideggers syn på den vestlige civilisation, som en, der i moderniteten grundlæggende er truet af "Seinsvergessenheit", har en parallel hos Arendt, nemlig en, som man kunne kalde "Politikvergessenheit".

Arendts kærlighed til den græske polis og i det hele taget det græske er til at tage og føle på (og her er hun i overensstemmelse med en lang tysk tradition, der går fra Winckelmann over Hegel til Nietzsche og Heidegger). Således lyder det i en samtale : „Jeg elsker den græske antik, den romerske har jeg aldrig brudt mig om.” (Arendt 1998, 103). Hun finder, at hendes skelnen mellem arbejde, fremstilling og handling var grækernes grundlag, og hun mener at genfinde disse størrelser hos Aristoteles, som hun som student arbejdede med ikke mindst via Heideggers Aristotelesinterpretationer i Marburg. Men ser man nøjere efter, vil man opdage, at skønt græchofilien er mere end synlig, så er den tillige ambivalent. Et sted hævder hun at romerne og ikke grækerne var eminent politiske (hvilket bl.a. kom af, at de i modsætning til grækerne ikke lagde grundlovgivningen uden for det politiske, men gjorde den til den afgørende politiske handling – hvad der spejler sig i romersk historieskrivning, der helt i modsætning til den græske, er orienteret efter funderinger af fællesskabet). En anden vigtig dæmpning af græchofilien ses ved, at hun insisterer på, at tilgivelse sammen med løfte er helt afgørende i det menneskelige handlingsunivers. Men tilgivelsen er ikke en græsk (eller romersk) opdagelse eller opfindelse, den kommer fra Jesus fra Nazareth, som hun understreger det i *The Human Condition*. Endelig er der problemstillingen vedrørende det onde. Her var grækerne (og romerne) mildest talt ingen inspiration, for hos

dem - i filosofien - var det onde *privatio*. For Arendt er det afgørende, at det onde er realitet.

Hendes skelnen mellem arbejde, fremstillen og handlen samt hendes adskillelse af det private og det offentlige og hendes idé om det offentlige rum som frihedens rum er vigtige af flere grunde. Således markerer hun en distinktion mellem, hvad et menneske er, og hvem det er. Hvad jeg er kan jeg selv svare på (køn, alder profession etc.), hvem jeg er viser sig eller åbenbares - og primært for andre - kun i mine handlinger. For at jeg-identitet overhovedet kan blive til, må der således være et offentligt rum, hvor man for andre kan åbenbare sig igennem sine handlinger. Hun citerer gerne John Adams - som jeg gør det i overskriften til denne artikel - hvor han hævder (og det er i forbifarten ren aristotelisme), at mennesket har en iboende trang til at sanse og sanses, at eksponere sig. Eller med hendes egne ord: "Den verden menneskene fødes ind i rummer mange ting, naturlige og kunstige, levende og døde, forbigående og evige - men de har alle til fælles, at de fremtræder, hvorved de skal ses, høres, røres, smages og lugtes - at de skal sanses af modtagelige skabninger udstyret med passende sanseorganer." (Arendt 1977a, vol. I, 19). Hun tilføjer imidlertid, at en sådan eksponering forudsætter et offentligt rum. Dermed er den menneskelige identitet bundet til et fællesskab, der giver plads for et offentligt rum.

Vi kan her markere et grundtræk ved Arendts samfundstænkning, et træk hun gang på gang polemisk stiller op imod f.eks. Marx, Platon og Hegel, nemlig at en samfundstænkning i sine grundbegreber må være indrettet sådan at alle grundbegreber er pluralistiske - det drejer sig ikke om mennesket, men om mennesker. I en diskussion i 1972 i Toronto, hvor hun konfronteres med Macphersons forsvar for Marx, siger hun: "... et forekommer mig ganske åbenlyst, og det kommer naturligvis fra Hegel. Hegels verdensånd optræder hos Marx i form af mennesket som artsvæsen (*Gattungswesen*). Dermed har de på enhver måde udelukket eller bortregnet menneskenes pluralitet. Hos dem findes ikke de mange mennesker hvis handlen med og mod hinanden til sidst fører til historie som hændelse. Derimod findes det ene kæmpe substantiv, og dette er i singularis - og nu tilskriver de dette substantiv alt. Det, mener jeg, er virkelig en abstraktion" (Arendt 1998, 97). (Skønt Heidegger vel aldrig selv understregede denne dimension i sin tænkning, kan Arendt ganske klart have fået inspirationen derfra: *Miteinander, Gegegenander, Geschichte als Ergebnis* - er størrelser af heideggerisk proveniens).

Den anden grund til hendes køen disse distinktioner i stilling er den, at hun mener, at der i samtiden er indtrådt et forfald i det politiske, der er ved at blive et halevedhæng til det sociale. Dette er massesamfundets grundtræk. Handling er ved at forsvinde til fordel for adfærd. Moderne massesamfund er organi-

seret og styret gennem arbejdsprocesser og ikke gennem handling. Som hun siger det i *The Human Condition*: "Problemet med moderne adfærdsteorier er ikke, at de er forkerte, men at de kunne blive sande" (Arendt 1989, 322). Fremstillingsprocesserne er med deres arbejdsdeling og automatisering også ved at antage form af arbejdsprocesser, samtidig er konsumet blevet altædende, således at også den stabile verden, skabt igennem fremstillingsprocesser, antager karakter af et konsumgode uden varen. Herved indtræffer nogle uheldige konsekvenser: dels svinder rummene for menneskelig identitetsdannelse ind, det sociale overtager det politiske, og adskillelsen mellem det private og det offentlige nedbrydes; herved indtræffer et verdensstab, og hermed er der tendens til at common sense forsvinder. Når menneskene ikke længere har en stabil fysisk verden med varighed, kan der ikke - eller kun i begrænset omfang - dannes common sense. Dette er i kortform hovedingredienserne i hendes modernitetskritik, hvor det vigtigste er påstanden om tendensen til, at det politiske forsvinder. Modernitetskritikken er original, formentlig også delvist rammende. Dog er det vigtigt at gøre opmærksom på, at modernitetskritikken hos hende aldrig antager karakter af at udtrykke et skæbneforhold eller udvejsløshed - som f.eks. i den gamle Frankfurterskole, eller som hos Heidegger ("Nur ein Gott kann uns retten"). En fast bestanddel af hendes grundsyn er, at overalt og til alle tider vil det være sådan, at friheden er mulig.

Faktisk hævdede hun allerede i totalitarismebogen, at totalitarismen gik ud på at afskaffe det politiske. Totalitarismen er apolitisk i sit væsen og må altid rumme en iøjnefaldende interesse i at undertrykke og eliminere det politiske. En meget kontroversiel tese, men formentlig rigtig.

"Problemet med de moderne adfærdsteorier er ikke at de er forkerte, men at de kan blive sande". En sætning, som allerede er citeret en gang. Den har en konstruktion og et indhold, så den umiddelbart lyder som om den var skrevet af Adorno - i forhold til hvem, der i øvrigt herskede et misforhold, som var gensidigt nær. Hun opfattede Adorno som marxist og jødisk opportunist: hun minder fra tid til anden i breve om, at han, da nazisterne tog magten i Tyskland, tog navneforandring fra Wiesengrund til Adorno (moderens ungpigenavn). Måske har det også spillet ind, at Adorno forkastede en disputats, som hendes daværende mand, Günther Anders havde indleveret hos ham. Adorno opfattede hende som Heideggereftersnakker.

I øvrigt kan det oplyses, at da Habermas fra midten af 60'erne begynder at insistere på, at arbejde og interaktion er to vidt forskellige menneskelige livsyttringer (I "Technik und Wissenschaft als "Ideologie"", 1968) - et synspunkt, der ligger til grund for hele hans efterfølgende store produktion - da er hans inspirator uden tvivl Hannah Arendt. Han var selv lærer på New School for Social Research i N.Y på et tidspunkt, hvor Hannah Arendt var dens funk-

lende stjerne i tresserne, men noget tyder på, at han ikke turde stå ved inspirationen fra hende. På Adornos og Horkheimers hjemmebane i Frankfurt ville en sådan påvirkning sikkert have vakt alt andet end begejstring. Først meget sent i udgaver fra 90'erne kommer der en fodnote, hvor han vedstår gælden.

Et af de iøjnefaldende træk ved Arendts samfundsteoretiske ansats er hendes involvering af fænomener som ondskab, fødsel og død, løfte og tilgivelse - fænomener, som ellers er blevet så godt som udrenset i senere samfundsteori. Det er blevet umoderne, men til gengæld vidner Arendts indoptagning af disse fænomener om realitetssans, hvorimod megen moderne eller postmoderne samfundsteori i gevaldig grad er kendetegnet ikke bare ved "loss of problems", men også (og det hænger jo sammen) "loss of reality". Det slår mig også, at hun er en af de sidste samfundsteoretikere, der læser skønlitteratur og fra tid til anden inddrager denne i de samfundsteoretiske overvejelser som andet end illustration, men derimod som inspiration. Et af de forfatterskaber, hun dyrkede intensivt var Karen Blixens.

1961 udgav hun essaysamlingen "Between Past and Future", hvor der især reflekteres over historiebegrebet. Tesen er, at menneskene ikke kan eller skal skabe historie. Historie er noget som sker, ikke noget som skabes. Baggrunden for tesen er insisteringen på handlingsbegrebet som historisk fundamentalbegreb. Kun når vi - fejlagtigt - tænker historien (fremtiden) i fremstillingsbegrebets (work) form, er det, at ideen om skabelse af historien kan indfinde sig - og forhekse forstanden. Hun bryder her med en af oplysningsfilosofiens grundantagelser, nemlig at historien er bestemt af menneskenes forhold til naturen - hvorfor den kan beskrives som logikken i en fremstillingsproces. En tradition, der går tilbage til Turgot, Smith og Marx. For Arendt er historien primært bestemt ved menneskenes forhold til hinanden - når de handler. Det betyder også, at begivenheden træder i focus i stedet for strukturer eller tendenser. Ikke at Arendt afviser hverken strukturer eller tendenser, men de hører det sociale til ikke primært det politiske. Hendes position implicerede i virkeligheden et frontalopgør med en række marxistiske og strukturalistiske samtidspositioner, som var dominerende, i hvert fald i Europa.

Megen røre skabte det, og stor fjendtlighed kom hun ud for, da hun i 1963 udgav bogen "Eichmann in Jerusalem – Report on the Banality of Evil". Den er baseret på artikler hun skrev under retssagen mod Eichmann i 1962 til tidsskriftet "The New Yorker". Mens det i totalitarismebogen hed, at totalitarismen var det radikalt onde, beskriver hun nu, hvordan dette radikalt onde udvirkes på baggrund af, hvad hun kalder ondskabens banalitet. Eichmann er ikke dæmonisk, eller satanisk, derimod helt igennem overnormal. I psy-

koanalytiske termer (som hun ikke brød sig om i øvrigt) kunne man sige, at Eichmanns performans var gennemsyret af kollektiv narcissisme. Ondskaben bliver banal, når den udgør virkeligheden i den verden mennesker lever i. En virkelighed, hvis fakticitet gør det næsten umuligt at forestille sig eller at tro, det kunne være anderledes. Vigtigt er her, at hun hævder, at ondskabens banalitet beror på tankeløshed - et begreb, jeg kommer ind på senere.

I øvrigt var det ikke først og fremmest bestemmelsen af Eichmann, som vakte postyr, derimod at hun i forbifarten hævdede, at jøderne selv - ved deres organisering igennem såkaldte Judenräte, som arbejdede sammen med nazisterne for at mindske jødernes lidelser - de facto havde bidraget til katastrofens omfang. Hendes påstand var, at hvis jøderne havde afvist ethvert samarbejde, ville nazisterne ganske vist ikke have indstillet deres grusomhed, men konfronteret med anarki og kaos kunne den ikke have en så stor effektivitet, som den havde. Eller som det lyder: "Overalt hvor jøder levede, var der anerkendte jødiske ledere, og dette lederskab – næsten uden undtagelse – samarbejdede på den ene eller anden måde, af den ene eller anden grund, med nazisterne. Hele sandheden var, at hvis det jødiske folk virkelig havde været uorganiseret og uden ledere, da ville der have været kaos og enorm elendighed, men det totale antal af ofre ville næppe have været mellem fire og en halv og seks millioner mennesker". (Arendt 1994,125).

Ekskurs:

Længe før processen mod Eichmann begyndte, men da han var fanget, skrev Arendt i et brev til Jaspers om processen:

"Lad os antage, at processen føres upåklageligt. Da frygter jeg, at Eichmann for det første kan bevise, at der ikke var noget land, der ville modtage jøder ... og for det andet at han vil demonstrere i hvilket uhyggeligt omfang jøderne har hjulpet med til at organisere deres undergang. Dette er ganske vist den nøgne sandhed, men en sandhed, der, dersom den ikke virkelig blev forklaret, kunne frembringe mere antisemitisme end ti menneskerov." (brev fra 23 dec. 1960. Arendt, 224).

Arendts synspunkt lå med andre ord fast længe inden selve processen. Her-til kommer det interessante, at det ikke var Eichmann, som under processen fremkom med synspunktet, men derimod Hannah Arendt, som lancerede det, da hun skrev om den.

Ekskurs slut.

Hvad Arendt peger på her, er formentlig rigtigt og i øvrigt et gennemgående træk ved nazisternes undertrykkelser ikke bare af jøder. Havde en ikke-jøde på dette tidspunkt hævdet noget sådant, ville han eller hun have diskvalificeret

sig. Zygmunt Bauman har i “Modernity and the Holocaust” et interessant kapitel “Soliciting the Co-operation of the Victims”, hvor han diskuterer Arendts påstand. Han starter med at hævde, at hun ikke har ret, men viser så i den efterfølgende analyse, at hun faktisk havde ret. Det nye hos ham er påvisningen af det utal af mellemregninger, som er vigtige.

Et andet træk, der vakte mishag - om end mindre end det omtalte - var at hun problematiserede størrelsen “forbrydelse imod menneskeheden”, en størrelse der første gang blev anvendt som en juridisk bestemmelse ved Nürnbergprocesserne. Hvad skal vi forstå herved? Hvordan afgrænses fænomenet? Problemet med denne størrelse var i følge Arendt bl.a., at mens begrebet kunne fungere i en moralfilosofisk diskurs, var det ikke uproblematisk at overføre det til en juridisk. At operere normativt med størrelsen “menneskeheden” lader sig vel forsvare moralfilosofisk – om end der også her kan være problemer i retning af, at en sådan normativitet nærmer sig en guddommelig dom; men i juridisk sammenhæng er begrebet for stort. I dag synes alle disse betænkeligheder at være forduftet, nu tales der i stort og småt om forbrydelser imod menneskeheden.

Hun forsvarede ikke Eichmann, men gik helt og uden forbehold ind for, at han skulle have dødsstraf, som skulle eksekveres.

I det gode selskab var det formentlig kun en jøde, som kunne fremkomme med sådanne synspunkter uden på forhånd at blive udelukket. Men Arendt blev, efter i 36 år at have tjent jødiske organisationer, fra da af lagt på is af dem. Og ikke bare det, hun blev forfulgt og chikaneret på det groveste og med stor opfindsomhed. F.eks. forsøgte jødiske organisationer at udvirke, at hun ikke kunne få mulighed for at undervise ved amerikanske universiteter.

I 1963 udgav hun værket “On Revolution”. Umiddelbart skulle man tro, at det var en bog, som kunne finde et publikum nogle år senere med studenteroprøret. Men den vakte ikke andet end modstand. Hun modstiller i bogen den franske og den amerikanske revolution. Og fremhæver den amerikanske, som den eneste egentlige revolution verden har set - her blev der skabt noget nyt - fordi den var rent politisk. Den franske derimod var et mismask af politik og socialordning. Den amerikanske revolution skabte frihed, den franske intenderede at skabe frigørelse og de to ting er ikke det samme, men kan stå i modsætning til hinanden, forstået på den måde at frigørelsen kan negere friheden. “Det kan være en selvfølgelighed at sige, at frigørelse og frihed ikke er det samme; at frigørelse kan være betingelsen for frihed, uden at den på nogen måde automatisk fører til den; at begrebet om frihed, som er impliceret i frigørelse kun kan være negativt, hvorfor det gælder, at selv intentionen om frigørelse ikke er identisk med ønsket om frihed. Når disse selvfølgeligheder

ofte glemmes, er det fordi frigørelsen altid har tårnet sig op, og frihedens fundering altid har været usikker, hvis ikke helt og holdent forgæves” (Arendt 1990, 29). Kommentaren var møntet på Den franske Revolution - men blev ikke uden realitetssans i forhold til studenterbevægelsen.

Studenteroprørerne afviste hende. Men heller ikke de konservative eller de liberale brød sig om hende. Hun var for anarkistisk, konsekvent og ubestikkelig. Hun sværgede til den amerikanske forfatning, men gjorde det bl.a. i forbindelse med kritik af USAs engagement i Vietnamkrigen.

Hun døde i 1975 kort efter at have modtaget Sonningprisen. Da arbejdede hun på et storværk, som ikke blev fuldendt, men redigeret til udgivelse et par år efter: “The Life of the Mind. På tysk hedder den: “Vom Leben des Geistes”, og den udtrykker måske bedre end den amerikanske titel det “unzeitgemässe”, nemlig at der i sidste halvdel af det tyvende århundrede opereres med en størrelse, som hedder ånd. Første bind handler om, hvad det vil sige at tænke; andet bind om, hvad det vil sige at ville, og det tredje, der stort set er helt fragmenteret og kun lige påbegyndt, skulle handle om, hvad det vil sige at dømme, altså at fælde en dom. Formelt er det Kants tre fakulteter (evner), men reelt sprænges hans inddelinger og bestemmelser. Her sluttet ringen i Arendts forfatterskab. Indtil da havde det været *vita activa*, som var i fokus (og det skal tilføjes, at dette for hende ikke blot var en teoretisk kategori, utallige gange kastede hun sig ud i direkte politisk engagement), men nu til slut drejede det sig om *vita contemplativa*.

I 1975 var hendes stjerne i offentligheden ved at slukkes - hun havde nu placeret sig mellem alle stole: jøderne afviste hende, studenterne negligerede hende og konservative og liberale brød sig ikke om denne raptungede, ubestikkelige og originale dame. Siden totalitarismebogen havde socialister og kommunister afvist hende på grund af hendes påstand om konvergens mellem nazisme og stalinisme.

Hun blev i øvrigt professor ved en række eliteuniversiteter i USA (Princeton, Colombia, Berkeley og så fra 1967 til 75 ved The new School of Social Research i N.Y.).

IV

Hannah Arendts filosofiske og historiske lærdom var af teutonske dimensioner, ikke mindst hvad angår det græske og romerske. Som en fisk i vandet befinder hun sig i omgangen med græske og latinske tekster - og ikke sjældent påviser hun autoritative oversættelsers fejlagtigheder. På dette punkt - altså den store klassiske lærdom forbundet med filosofisk indsigt - tilhørte hun helt

klart en uddøende race, rettere en nu uddød race. Aristoteles, Cicero, Augustin, Kant og Heidegger var uden tvivl hendes filosofiske husguder. Hun var Marxkritisk, men i modsætning til de fleste andre Marxkritikere kendte hun faktisk til hans arbejder - heri ligner hun Karl Popper. Hun vurderer Marx som en af de helt store samfundstænkere - der tog fejl. Arendt er klar over, at en stor filosofi ikke alene måles på dens sandhedsgehalt.

Skønt hun aldrig blev træt af at understrege den store betydning, Jaspers havde haft for hende er der ingen tvivl om, at meget store "Denkanstösse" kom fra Heidegger. I øvrigt forsvarede hun altid i offentligheden (ikke altid i private breve - således karakteriserer hun i et brev til Jaspers Heidegger som en potentiel massemander) Heidegger imod nazismebeskyldningerne. Selv den såkaldte Rektoratsrede, som Heidegger holdt, da han i 1933 for en kort periode blev Tysklands første nazistiske universitetsrektor, afviser hun skulle være nazistisk. Hendes argument er, at Heidegger - naivt ganske vist - troede at han kunne bruge engagementet i nazismen til at vende nazismen i retning af hans eget projekt, nemlig en gennemgribende forandring af de tyske universiteter i heideggersk regi.

Som nævnt studerede Arendt et år hos Heidegger i Marburg. På det tidspunkt holdt han forelæsninger over Platon og især Aristoteles. I et brev fra 8. maj 1954 skriver Arendt til Heidegger om, hvad hun arbejder med og om den ene problemstilling (der skulle blive til grundtanken i „The human Condition“): "...måske på den ene side fra Marx og den anden side fra Hobbes" vil hun foretage "en analyse af de grundforskellige aktiviteter, der – set fra vita contemplativa – normalt kastes i vita activa som en bunke: altså arbejdefremstillen-handlen, hvorved arbejde og handlen blev forstået ud fra fremstillingsmodellen: arbejdet blev "produktivt", og handlen interpreteret ud fra figuren i mål-middel-sammenhæng". Og så tilføjer hun: "dette kunne jeg ikke, hvis jeg kan det, uden det, jeg i min ungdom lærte hos dig". (Hannah Arendt/Heidegger, 145).

I Heideggers "Sein und Zeit", der kan karakteriseres som et forsøg på at afdække grundvilkårene for menneskelig eksistens (titelmæssigt må "The Human Condition" kunne ses som et ekko af og en kommentar hertil), er to størrelser, nemlig "Geworfenheit" og "Sein zum Tode", centrale. Med Geworfenheit skal angives, at mennesket er et væsen, der - uden forudgående plan og fundamentalt vilkårligt - er kastet nøgen, uden nogen natur eller substans, ind i tilværelsen. Med "Sein zum Tode" skal angives, at mennesket som det eneste levende væsen har en bevidsthed om at skulle dø. En bevidsthed, der har prægende indflydelse på menneskelivet.

Arendt lader sig som en hel generation af tænkere inspirere heraf, men hendes parallelbestemmelser hedder "natality" og ikke "Geworfenheit", og

“mortality” og ikke “Sein zum Tode”. Der er ikke bare tale om terminologiske ændringer (eller det forhold, at hun nu skriver på engelsk), men om afgørende indholdsmæssige forskydninger og prioriteringer. Faktisk er hun en af de mest originale tænkere, der var under indflydelse af Heidegger.

Generelt kan man sige, at den dysterhed og dunkelhed, som kendetegner Heideggers filosofi, hos Arendt afløses af mildhed og lys, klarhed og skarphed, og en uforbeholden glæde ved skaberværket. I det hele taget er hendes tænkning gennemsyret af livsbekræftelse. Selv om både natalitet og mortalitet er grundbestemmelser, lægger Arendt hovedvægten på nataliteten, hvor Heidegger vel nok omkring *Geworfenheit* og *Sein zum Tode* lægger vægten på den sidste. Natalitet understreger hos Arendt, at ikke bare er vi alle født, men hver gang én fødes ind i verden skabes noget unikt, noget nyt. I “*The Human Condition*” hedder det om natalitet: “Miraklet, der frelser verden – de menneskelige anliggendes område – fra dens “naturlige” ruin, er ultimativt natalitetens kendsgerning, i hvilken handlingsevnen ontologisk er rodfæstet. Det er med andre ord fødslen af nye mennesker og den nye begyndelse, handlingen, de er i stand til at udføre i kraft af at være født. Kun den fulde erfaring af denne evne kan skænke de menneskelige anliggender tro og håb, disse to afgørende karakteristikker ved menneskelig eksistens, som den græske antik fuldstændig ignorerede, idet den nedgjorde troen som en meget usædvanlig og ikke alt for vigtig dyd og regnede håbet for en af illusions-onderne i Pandoras æske. Det er denne tro på og håb for verden, som fandt sit måske mest strålende og koncise udtryk i de få ord, hvormed evangelierne forkyndte deres “glædelige budskaber”: “et barn er blevet født” (Arendt 1989, 247).

Hun citerer Augustin: “*Initium ergo ut esset, creatus est homo*” - “for at der kan være begyndelse, blev mennesket skabt” (*De civitate dei*, XII, 20). Eller som det lyder i “*The Human Condition*”: “menneskets livsspand løbende mod døden ville uundgåeligt lægge alt menneskeligt i ruiner og ødelæggelse, hvis der ikke var en evne til at afbryde dette forløb og påbegynde noget nyt, en evne, som er iboende handling som en altid tilstedeværende påmindelse om, at mennesker, skønt de skal dø, ikke er fødte med henblik på at dø, men med henblik på at begynde noget nyt” (Arendt 1989, 246). Og i senværket hedder det lapidarisk, men også smukt: “Vi er af denne verden, ikke blot i den” (Arendt 1979, bd.I, 32; den tyske oversættelse er langt lettere at læse end den engelske original - ikke mindst fordi der er mange Kant- og Heideggerciterater, men også fordi bogen virker meget “tysktænk”).

Mens vilkårligheden dominerer i begrebsindholdet i *Geworfenheit* hos Heidegger, er det det nye eller det nyes mulighed, som er det afgørende i Arendts begreb for natalitet.

Ekskurs:

Der er noget mærkeligt ved Arendts natalitetsbegreb. Det er lige før, at man kan hævde, at denne ateistiske jødiske tænker var en af det tyvende århundredes største kristne filosoffer. I modsætning til de fleste i hendes generation er der i hendes tænkning aldrig nogen dramatik omkring Gud-er-død-temaet. Der er ingen programmatisk ateisme - som f.eks. hos Sartre. Og som få trækker hun helt eksplicit på en kristen semantik. Ikke mindst - men ikke kun - når hun taler om natalitet. Her er hendes referencer og citater fuldblods hørende hjemme i den kristne tradition: det nye testamente og Augustin.

Det er også bemærkelsesværdigt, at hun i det citerede sted (fra Arendt 1989, 247) markerer at grundbestemmelserne tro og håb (hun nævner ikke kærlighed, som hører med i triaden, men det er vel underforstået) som knytter sig til natalitet, ikke findes i den græske antik (som hun jo i øvrigt er så stor en beundrer af). Ligesom hun helt eksplicit hævder, at tilgivelsen - som er afgørende for det menneskelige handlingsfelt - er en kristen opdagelse. "Opdageren af tilgivelsens rolle i de menneskelige anliggendes sfære var Jesus fra Nazareth. Den kendsgerning, at han gjorde denne opdagelse i en religiøs kontekst og udtrykte den i et religiøst sprog, er ingen grund til at tage den mindre alvorligt i en streng sekular betydning" (Arendt 1989, 238).

Endelig kan man spørge - hvad hun aldrig gør helt betonet: hvad skal der til for at henvisningen til natalitet ikke bliver enten rent postulatorisk eller totalt vilkårlig? Altså: hvad er der, som kan give et sådant perspektiv mening? Svaret herpå er - forekommer det mig - entydigt dette, at kun når man installerer en kristen tradition som semantisk ressource, giver natalitetsbegrebet mening. Det er næsten som om man hører et ekko af Augustin, når han i "Bekendelser" spørger: Hvad er gud? og svarer: han har skabt os. Uden denne kristne baggrundsemantik bliver Arendts natalitetsbegreb vilkårligt, postulatorisk og sentimentalt.

Men det er ikke kun i forhold til natalitet, at en kristen semantik gør sig gældende. Det samme må siges om hendes begreber om "ondskabens radikalitet" og "ondskabens banalitet". I den kristne tradition er der forskellige problematikker omkring ondskab: en i forlængelse af den græske *privatio*-tradition, en anden omkring arvesynden, en tredje omkring viljen, og endelig er der teodicegenren. Arendt trækker udelukkende på viljestraditionen.

Ekskurs slut.

Lad os lige føje yderligere et par brikker til denne almene komparation mellem Arendt og Heidegger: det er også, som tidligere nævnt, værd at understrege, at en grundbestemmelse i "The Human Condition" er "action" (og hermed det politiske) - størrelser som i Heideggers værk underligt er skudt i

baggrunden eller går op i, hvad der karakteriserer "das Man". Hos Heidegger ser det ud til, at den eneste autentiske handlingsmulighed er på rent ego-niveau (hvor meget han end taler om Mit-sein og Gegeneinander-sein), men dette er udelukket hos Arendt, her er action altid med eller mod andre, og altid i et fællesskab. Endelig er Arendts og Heideggers måder at skrive på temmelig forskellige, f.eks. er der ingen hang til neologismer hos Arendt, ligesom der ikke forekommer strækninger i hendes værker, som nærmest må karakteriseres som autistiske - som hos Heidegger.

V

Førstedelen (ca. 250 sider) af det afsluttende (men ikke afsluttede) værk om åndens liv handler om tænkning (eller det at tænke, tænken). Arendt stiller ikke spørgsmålet om, hvad det er at tænke, inden for rammerne af en traditionel erkendelsesteoretisk tilgang, hvor spørgsmålene typisk er: hvordan får vi viden? Hvilke kriterier er der for gyldige domme om verden? Hvad er forholdet mellem sansning og forstand i erkendelsen? osv. Hendes umiddelbare og gennemgående inspirator er Heidegger. I begyndelsen af 50'erne havde han udgivet værket "Was heisst Denken?", altså: 'hvad er det at tænke?' En bog, der var resultatet af den første forelæsningsrække Heidegger holdt, efter at han var blevet afnazificeret, dvs. efter at han igen havde fået ret til at holde forelæsninger offentligt. I hans måde at stille spørgsmålet på er der to flanker, som han vil gøre sig fri af, nemlig videnskabelig og filosofisk erkendelse, kort sagt hele det traditionskompleks, som han kalder metafysikken. Det vil sige både den rationalistisk-spekulative og den empiristiske tradition. For ham er de to forskellige udgaver af det samme, ligesom deres grundsigte er ens, nemlig beherskelse og orden.

Kendt er hans sætning: "i videnskaberne tænkes ikke" (der bliver lidt mindre provokerende, når det tilføjes: "men her erkendes"). At tænke er ikke at erkende, men noget andet. Arendt anfører som en slags motto til indgangen af sit værk nogle sætninger fra Heideggers "Was heisst Denken?":

Das Denken führt zu keinem Wissen wie in die Wissenschaften.

(Tænkningen fører ikke til nogen viden som i videnskaberne).

Das Denken bringt keine nutzbare Lebensweisheit.

(Tænkningen bringer ingen nyttig livsvisdom).

Das Denken löst keine Welträtsel.

(Tænkningen løser ingen verdensgåde).

Das Denken verleiht keine Kräfte zum Handeln.

(Tænkningen giver ingen kraft til at handle).

Som det kan ses, er alle bestemmelser negative. Men der er ikke noget, som restløst lader sig bestemme „via negationis“ med mindre man er en Erasmus Montanus (eller Heidegger). Så hvad er da tænkning?

Det er jo tydeligt, at Heidegger markerer, at tænkning er noget helt andet end erkendelse. Det er for så vidt både det originale og store hos ham, men også det ikke bare vanskelige, men også nærmest mystiske. Hvis tænkning helt adskilles fra erkendelse, da er det faktisk vanskeligt at sige noget om, hvad den går ud på. Man kan jo her bl.a. stille de hverken pedantiske eller lige gyldige spørgsmål: er bestemmelsen af tænkning selv tænkning eller erkendelse? Eller: er bestemmelsen af, hvad erkendelse er, noget, som selv er erkendelse eller tænkning? Sådanne spørgsmål er ekkoer af Kants distinktion mellem fornuft og forstand. Problemet her er problemet omkring identitet, differens og identifikation. Bestemmelser, som erkendelsen ikke er foruden, og som tænkning næppe heller kan undvære, uden at bliver ren tågesnak.

Ekskurs:

Hos Heideggers antipode Adorno - i øvrigt en person, der, som nævnt fra tid til anden, hos Arendt optræder som en ren hadefigur - har vi en helt analog vanskelighed. Det er kendt, at en centralfigur hos Adorno er “det ikke-identiske”. I mange fejlagtige udlægninger har dette begreb antaget karakter af en fuldgældig fetich, hvor enhver identitetsbestemmelse på forhånd er bandlyst. Sker det, er ikke bare erkendelsen ophørt, men også tænkningen umuliggjort. I mange dekonstruktivistiske positioner, der både trækker på Heidegger og Adorno, ikke bare overses vanskeligheden, den dyrkes tillige.

Ekskurs slut.

Hos Arendt kommer en art redning, men også en tvetydighed ind, idet hun ikke kun har Heidegger som kilde, men også Aristoteles og Kant samt Wittgenstein. Problemet er, om tænkning er noget helt andet og fuldstændig adskilt fra erkendelse, eller om tænkning er noget, som er i familie med erkendelse, men som ikke går op i den. Den tvetydighed forbliver, hvad man kunne kalde en systematisk tvetydighed hos Arendt hele bogen igennem, og den understreges i øvrigt på bedste vis ved, at hun anfører følgende citat fra Wittgenstein: “Hvorfor tænker mennesket? Hvorfor er det nyttigt? ... Tænker

mennesket således fordi er blevet bekræftet i det? – fordi det tænker, at det er fordelagtigt at tænke? (opdrager det sine børn, fordi det har vist sig nyttigt?)... Ofte tænker man, fordi det har vist sig nyttigt” (Wittgenstein 1984, 466, 467, 470, fremh. af W.) - men altså ikke altid. Wittgenstein er helt tydeligt i det citerede af den opfattelse at tænkning ikke går op i erkendelse, men også, at den næppe er noget helt andet.

Hos Kant har vi en opdeling af tænkning og erkendelse, som følger opdelingen i fornuft og forstand. Den menneskelige fornuft er organ og medium for tænkningen, der ikke kan udtale sig om verden, som indbegrebet af, hvad der foreligger i rum og tid, men derimod om forstandens virke (erkendelsesteori) og sig selv. Forstanden derimod har det privilegium, at den kan erkende, nemlig hvad der er i verden - som ting (for os). Men er de to, tænkning og erkendelse, vidt forskellige i deres objekter, så er de absolut ikke helt forskellige i deres ageren: ingen af dem kan undvære identitetsbestemmelser, ingen af dem kan undgå identifikation, og ingen af dem kan undlade differensbestemmelser og dermed sproglighed.

Ligesom Wittgenstein stiller hun spørgsmålet: hvorfor tænker mennesket? Hendes svar er, at det kan vi ikke svare på, fordi vi ikke kan svare på spørgsmålet: hvorfor lever vi? Et svar, der sandsynligvis ville have tilfredsstillet Wittgenstein.

I forbindelse med en udredning af, hvad grækerne mente med tænkning, har Arendt en yderst original udlægning af et tema, der optog både Platon og Aristoteles, nemlig hvordan/hvorfor opstår filosofi? Begge gav det samme svar: filosofi opstår af undren (thaumazein). Som regel bliver man i filosofiske øvelser og filosofihistoriske gennemgange stående ved dette svar, men det er kun et halvvejs svar, og hvis man ikke siger mere, overses hvad der er det centrale. Der må nemlig, ifølge Arendt, spørges et skridt videre, nemlig: hvad forstod Platon og Aristoteles ved undren? Hun svarer: "...undren fremkaldes i kraft af noget, man er fortløbig med, men som sædvanligt er usynligt, noget, som menneskene må beundre. Den undren, med hvilken tænkningen begynder, er hverken forvirring eller overraskelse; den er en beundrende undren. Genstanden for denne undren bliver bekræftet og beja'et gennem beundringen. Talen tager således form af en lovprisning, ikke af en særlig beundringsværdig ting eller af helheden af ting i verden, men af den harmoniske orden, der ligger bag ved – en harmonisk orden, der ikke selv er synlig, men som genspejler sig i den synlige verden". (Arendt 1979, bd. 1, 144).

Beundrende undren er det, som sætter tænkningen i gang. Her ser vi, hvorfor tænkning ikke kan gå op i erkendelse, for den starter formentlig altid med et problem, som påkalder sig løsningsinitiativer af kognitiv art. På den anden side må det hævdes, at skønt tænkning og erkendelse har vidt forskellige igang-

sættere, så bevæger de sig begge i sprog. Men atter på forskellig vis: erkendelse er orienteret efter sandhed (sandheder) via kognitive domme, tænkningen har med mening og forståelse at gøre.

Et par træk skal fremhæves. Som Arendt gør opmærksom på, er den undren, der her er på tale ikke én, som opstår ved overraskelse, chok, sensation eller forvirring, der er intet sensationelt ved undren - den tager tvært imod afsæt i noget, som normalt ikke ændrer sig. Og vigtigt: den beundrende undren er i første omgang noget passivt eller modtagende i betydningen: ikke noget, som man kan ville. Hun kalder den en pathos, og vil hermed understrege at den er noget, som modtages og opstår, ikke noget som indfinder sig i kraft af en intention eller en hensigt. Man kan ikke ville undre sig. En undren er spontan og noget, der kommer over én. Til gengæld kan man af den ene eller anden grund pansre sig mod dette at kunne undres. Evnen til at være modtagelig for undren kan man undertrykke, negligere eller bortse fra.

Der er ingen tvivl om, at Arendt er af den opfattelse, at det at kunne undres er noget fundamentalt menneskeligt, altså ikke noget, der beror på særlige kognitive evner eller klogskab, endsige på at man har læst filosofi eller nyder samfundsmæssige privilegier. Hvoraf også følger, at det at tænke ingenlunde er noget, som er forbeholdt en særlig udvalgt gruppe af æggehoveder. Og der skal ikke noget særegent til i virkelighedens teater, for at undren kan indfinde sig. Problemet er ikke at forklare, hvorfor mennesket undrer sig, derimod hvorfor det ikke gør det. Hun siger om det at tænke: "er ikke en forret for de få, men en altid tilstedeværende evne hos alle; og af samme mønt: dette ikke at ville tænke er ikke en fejl hos de mange, der mangler intelligens, men en hele tiden nærværende mulighed for enhver"(Arendt 1977a Vol. I, 191).

Arendt føjer et par andre karakteristikker til det at tænke. Hun siger, at når man tænker, er man alene og ensom. Og med Aristoteles fastslår hun at det at tænke er en aktivitet, som har sig selv som mål.

I kontrast hertil gælder om erkendelsen, at den i højeste grad kan villes, den er helt igennem subjektets aktivitet. Og den er altid rettet mod at løse et problem, et afgrænset og identificeret problem. Herved er erkendelsen aldrig et mål i sig selv. Til gengæld er der i erkendelsen succeskriterier og dens afkast er kumulativt - hvilket ville være vrøvl som bestemmelse af tænkning. Endelig: når vi erkender er vi ikke nødvendigvis alene, snarere tvært imod.

Arendt er klar over, at Heidegger - efter 2500 års tildækning - ramte kernen i græsk tænkning (som han i øvrigt forstod sin egen i forlængelse af), da han skrev: "Denken ist Danken". At tænke er at takke - for mening, som gives - skænkes - til og for forståelsen. Hun gør i øvrigt en interessant iagttagelse, når hun peger på, at nok er Heidegger på sporet af det græske, ved at han så radikalt understreger det modtagende ved tænkningens impuls, nemlig undren,

men faktisk er han mere jødisk (“i begyndelsen var ordet”) end græsk ved, at hans modtagende organ er hørelsen: at tænke er at lytte. Hos grækerne kommer den beundrende undren i stand ved at se, skuen, (theoria).

Grækernes beundrende undren, som hos dem igangsætter tænkningen, findes ikke hos romerne, hævder Arendt. Romernes indstilling lader sig derimod sammenfatte eller udtrykke i følgende dictum: “nil admirari” - du skal ikke beundre noget. Hvorfor ikke? Fordi en beundring er det samme som en sårbarhedsskabende udlevering til verden. En iagttagelse som får hende til at understrege, at et udtryk som den græsk-romerske filosofi - eller den antikke filosofi - er et ekstremt dårligt udtryk, idet det homogeniserer, hvad der er kvalitativt og fundamentalt forskelligt. Arendt hævder, at den græske og den romerske indstilling har udgjort de to kilder til tænkning, som findes i Vesten. Interessant lyder det så: „Jeg har beskæftiget mig med to kilder, som tænkningen, som vi kender den, er udsprunget af; en græsk og en romersk, der er forskellige, ja ligefrem modsætninger. På den ene side en beundrende undren overfor det skuespil, som mennesket er født ind i (der Mensch hineingeboren ist), og som det med ånd og krop er så godt udrustet til at værdsætte; på den anden side den frygtelige ekstrem at være kastet ind i en uendeligt fjendtlig verden (in eine unendlich feindliche Welt geworfen zu sein), hvor der hersker angst, og fra hvilken mennesket for enhver pris ønsker at flygte (Arendt 1979, bd. 1, 162).

Som det kan ses spilles der her med en terminologi (“hineingeboren” contra “in eine unendlich feindliche Welt geworfen”, hvor der hersker angst), som netop pointerer forskellen mellem hendes og Heideggers filosofi. Natalitet og ikke Geworfenheit. Nej, snarere natalitet contra Geworfenheit. Det er måske mere end ironisk, at hun her får gjort sin mester til romer, mens hun selv står tilbage som den sande græker. I øvrigt er dette træk, hvor Arendt nok lader sig inspirere af en heideggerisk vending, men hvor hun bøjer den i sin egen retning, ganske udpræget i hendes forfatterskab.

Nok er der i Arendts hele tilgang, ligesom det er det hos Heidegger (ligeegyldigt, hvad Arendt måtte finde på at antyde) en varende og dyb kærlighed til det græske, men hos hende ikke uden forbehold. Det er tidligere bemærket, at hun gør opmærksom på, at tro og håb, som hun direkte forbinder med natalitetsprincippet, er fraværende i den græske antik. Men lige så vigtigt er et andet forbehold, som ikke kommer frem *expressis verbis*, men som er der i kraft af konsekvenser. Hun gør nemlig - med rette - opmærksom på, at “Den beundrende undren som udgangspunkt for filosofien lader ikke noget rum åbent for den faktiske forhåndenværen af disharmoni, hæslighed og i sidste ende det onde” (Arendt 1979, bd. 1, 151). Hendes forbehold, som egentlig er af fundamental betydning, ligger i, at hun jo eksponeret mener, at det onde

er en realitet. Som tidligere nævnt bruger hun betegnelsen “det radikalt onde” om totalitarismen, lige som hun anvender udtrykket “ondskabens banalitet”, som karakteristisk af Eichmanns gerninger. Det onde er ikke, som i græsk tænkning, *privatio* (fravær af det gode), men realitet. Men det er ej heller noget, der tænkes i omegnen af en kristelig arvesyndslære. Det onde er fra først til sidst og helt igennem en menneskeskabt størrelse og udspringer af, som hun understreger det i Eichmannbogen, “tankeløshed”.

Ekskurs:

Den norske filosof Lars Fr. H. Svendsen har i den meget læseværdige bog “Ondskabens filosofi” et større afsnit om Arendts begreb om ondskab og tankeløshed. Han bygger imidlertid udredningen af, hvad det vil sige at tænke op via Arendts kommentarer til Kant i hendes “Lectures on Kant’s Political Thought”. Herved sker der i forhold til min udlægning en forskydning i retning af myndighedsbegrebet samt at undren-dimensionen forsvinder og at begrebet for tænkning afradikaliseres. Herved kommer Arendts “tankeløshed” uheldigt tæt på at være lig med dumhed.

Ekskurs slut.

Det var faktisk først nu i bogen om den menneskelige ånds liv - 12 år efter publiceringen af Eichmannbogen - at bestemmelsen “tankeløshed” fik den klangbund, som savnes tidligere, hvor der antciperes noget, som endnu inden for bogen forbliver stumt. Selve grundbestemmelsen af Eichmann som tankeløs forbliver i bogen om ham helt utilfredsstillende, idet der opereres med en bestemmelse som forbliver tom eller helt åben. Nu derimod er det klart, at “tankeløshed” skal ses i forhold til det at tænke.

Hun gør selv opmærksom på det i indledningen til åndsbogen, hvor hun om sine tidligere skildringer omkring Eichmann-processen skriver: “I min beretning om ham talte jeg om “ondskabens banalitet”. Til grund lå ingen tese eller teori – og dog anede jeg på en eller anden måde, at denne formulering var skæv i forhold til vores litterære, teologiske og filosofiske tænketradition vedrørende det onde. Det onde, som vi har lært det, er noget dæmonisk; det er legemliggørelse af Satan, der “falde(x) ned fra Himmelen som et lyn” (Luk. 10,18)... Men jeg stod overfor noget helt andet og alligevel ubestridelig virkeligt. Jeg var slået af gerningsmandens åbenlyse overfladiskhed, der ikke gjorde det muligt at tilbageføre hans handlingers ubestridelige ondskab til eventuelle dybere rødder eller bevæggrunde. Handlingerne var uhyrlige, men gerningsmanden – i det mindste denne engang højst aktive person, der nu stod i retten – var helt almindelig og gennemsnitlig, hverken dæmonisk eller uhyrlig. Der var intet ved ham, som tydede på faste ideologiske overbevisninger eller onde

bevæggrunde; det eneste bemærkelsesværdige ved hans tidligere måde at være på og også ved hans nuværende i retten og i de forudgående politiforhør var noget rent negativt: ikke dumhed, men tankeløshed". (Arendt 1979, bd. 1, 14, fremh. af A.).

At være tankeløs er således ikke at være tanketom, ubetænksom eller overilet, men ikke at ville tænke. Rettere: ikke at ville undre sig, at pansre sig helt og holdent imod dette at kunne komme til at undre sig. Tænkning, som vi tidligere så, sættes i gang af undren, men hvor enhver undren er sat ud af kraft, der vil tænkning aldrig kunne indfinde sig, og da vil tankeløshed råde. Eichmann var ikke dum - måske ikke uintelligent, men ikke klog. Det vigtige her er imidlertid at tankeløshed hverken har noget med dumhed eller intelligens at gøre. Det handler ikke om imbecilitet contra intelligens, men fundamentalt om at holde en åbenhed, som er skænket med livet og sproget, intakt. Det er på dette fundament, at menneskelig klogskab bygger.

Ekskurs:

Arendts understregning af tænkning og tankeløshed har et stort moment af realitet. Hvor ofte kan den iagttagelse ikke gøres, at kvaliteten 'et godt menneske' intet som helst har at bestille med intelligens. Der er overhovedet ingen som helst sammenhæng mellem intelligens og moralsk kvalitet.

Ekskurs slut.

Heidegger er ofte blevet beskyldt for, at hans tænkning er uden moral. Det er Arendt mig bekendt ikke, men det kunne hun i og for sig med samme ret. Rettere: uret. De er nemlig fælles om ikke at have nogen filosofisk eller religiøs begrundet morallære. Til gengæld lægger de begge en etisk dimension ind i tænkningen (også her, eller rettere netop her er det af afgørende betydning, at tænkning og erkendelse ikke går op i hinanden). I et essay fra 1971 skriver hun: "Kunne problemet om godt og ondt, vor evne til at skelne mellem rigtigt og forkert, være forbundet med vor evne til at tænke ... Kunne tænkningens aktivitet som sådan ... være blandt de betingelser, der får mennesker til at afstå fra at gøre det onde?" (Arendt, 1984, 8). Her stiller hun spørgsmålene, som hun først egentlig svarer på fire år efter, nemlig i "The Life of the Mind". Den etiske dimension i tænkningen har ét imperativ: undgå tankeløshed. Og det vil ikke mindst sige: hold evnen til undren intakt.

At tænkning har en etisk dimension kommer tydeligt frem, hos Arendt idet hun netop karakteriserer ondskaben, hvad enten det er det radikale onde eller det er ondskabens banalitet, som den systematiske eliminering af tænkning.

Idet totalitarismen er en absolut negation af det menneskelige, kastes med den som negativt spejlbillede et lys på visse grundingredienser i just det men-

neskelige. I denne absolutte negation frisættes indblik i, hvad det menneskelige er. Det er formodentlig denne figur, som gør, at Arendt på en og samme tid kan være påvirket af Heidegger og samtidig i sin egen tænkning så forskellig fra ham. Totalitarismen spiller ingen rolle hos ham. Måske kunne han hævde, at han i sin tænkning havde anticiperet det hele omkring den vesterlandske metafysiks skæbneagtige indflydelse, eller at han havde blotlagt det hele i form af teknikkens morbide indflydelse. Men han er i så fald et godt eksempel på, at der kan råbes ulven kommer så ofte, at ingen tror på det, når den så er der. Og at han ikke selv kunne se den, da den var der.

Idet Arendt bruger totalitarismespejlet, kommer hun i sin sidste bog frem til tre grundbestemmelser: at tænke, at ville og at dømme, som ikke er human conditions som at arbejde, at fremstille og at handle, men som snarere udgør det menneskelige i the human condition. Fælles for alle tre adskilte menneskelige aktiviteter er den menneskelige spontanitet.

Citeret litteratur:

Arendt, Hannah: (1977a) *The Life of the Mind*, 1977, New York.

Arendt, Hannah: (1977b) *Between Past and Future*, 1977, New York.

Arendt, Hannah: (1979) *Vom Leben des Geistes*, 1979, München.

Arendt, Hannah: (1984) *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*, *Social Research*, 50th Anniversary Issue, Spring/Summer 1984, New York. Opr. 1971.

Arendt, Hannah: (1989) *The Human Condition*, 1989, USA, opr. 1958.

Arendt, Hannah: (1990) *On Revolution*, 1990, England. Opr. 1963.

Arendt, Hannah: (1994) *Eichmann in Jerusalem – A report on the Banality of Evil*, 1994, USA. Opr. 1963.

Arendt, Hannah: (1998) *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, udg. Af Ursula Ludz, 1998, München.

Arendt/Heidegger: (1998) *Briefe 1925 bis 1975*, udg. af Ursula Ludz, 1998, Frankfurt am Main.

Wittgenstein, Ludwig: (1984) *Philosophische Untersuchungen*, 1984, Frankfurt am Main. Opr. 1952.